

## DUMÉZIL, AS *MATRALIA* E AS QUATRO ESTAÇÕES

por

Francisco Vaz da Silva

Por vezes encontra-se no centro de grandes obras análises que, contradizendo os princípios fundamentais daquelas, são no entanto especialmente caras ao seu autor. No quadro da componente romana da reflexão de Georges Dumézil este é o caso da interpretação dos ritos das *Matralia*, cujos resultados se repercutem na análise da quadra estival do ferial romano (Dumézil, 1981) e são, por outro lado, citados como ilustração exemplar da possibilidade de reconstituir, pela comparação no seio do domínio indo-europeu, o essencial de antigos mitos romanos já obliterados na época clássica (Dumézil, 1987: 61-71).

A interpretação das *Matralia* por este autor assenta na ideia de que estes ritos expressam, mesmo depois de os romanos terem perdido a mitologia tradicional que os justificava, o “teologema” - atestado no Rig Veda - segundo o qual o Sol tem sucessivamente duas mães: a Noite e a Aurora, irmãs entre si. O sentido do mito romano decorreria assim do mito védico: «Le mythe révèle le sens du rituel, oublié déjà par les contemporains d’Ovide; le rituel garantit l’authenticité, l’ancienneté et l’importance du mythe [...]» (Dumézil, 1986a: 129).

Mas é contestável o tipo de concepção das relações entre mito e rito implicado neste raciocínio (cf. Lévi-Strauss, 1974: 257), tendo Dumézil (1981: 196) escrito, a propósito do contexto romano, que «la confrontation de l’anecdote et du rituel rend sensible la limite de la concordance qu’on peut attendre en pareil cas: le mythe n’est pas la transposition servile du rituel, il est plus riche, et l’on ne doit pas, de certains détails du mythe, même importants, conclure à l’existence de comportements rituels correspondants». No entanto, ele próprio realiza esta correspondência - elevando-a ao expoente máximo da improbabilidade - ao fazer sobrepor-se dois gestos rituais e dois fragmentos míticos, respectivamente inseridos em culturas resultantes duma milenar divergência cultural que torna inverosímil a possibilidade de sobrepor peça a peça, *mantendo a equivalência de cada elemento significativo*, os elementos comparados. De resto, Dumézil (1986d: 203, nt. 2. Cf. 1986a: 427) é formal ao escrever, noutras situações, que só cenas

com o mesmo sentido mas constituídas de maneira diferente - e não correspondem de detalhe - convêm à hipótese de uma herança comum.

Mas justamente, a hipótese explicativa das *Matralia* decorre da ligação directa de cada um dos dois ritos sucessivos que compõem a festa de Mater Matuta (isolados do seu contexto cultural) a um fragmento, julgado análogo, da mitologia da Aurora védica. Acompanhemos brevemente este procedimento, a partir do resumo das descrições disponíveis dos dois ritos sucessivos por Dumézil:

- 1° Alors que le temple de Matuta est normalement interdit à la gent servile, les dames réunies pour la fête introduisent exceptionnellement dans l'enceinte une esclave, qu'elles expulsent ensuite avec gifles et coups de verges;
- 2° Les dames portent dans leurs bras, «traitent avec égards» et recommandent à la déesse non pas leurs propres enfants, mais ceux de leurs soeurs. (*id.*, 1974: 67. Textos traduzidos em Dumézil, 1956: 9-11; 1981: 306-307).

A interpretação do segundo rito decorre imediatamente de um traço incontroverso da mitologia da Aurora, tal como alusivamente expresso nos hinos védicos:

Une idée maîtresse demeure: l'Aurore allaite, lèche l'enfant qui est, soit en commun, le sien et celui de sa soeur la Nuit, soit seulement celui de cette dernière; [...] aux *Matralia* où est honorée la Mère Aurore, les mères font avec les enfants de leurs soeurs ce que cette soeur de la Nuit fait avec le Soleil, enfant de la Nuit. (Dumézil, 1981: 326-327; cf. *id.*, 1956: 25-27).

Quanto ao primeiro rito, Dumézil avançou ao longo dos anos duas interpretações que correspondem respectivamente a cada um dos dois aspectos em que os hinos apresentam a bivalente Aurora védica. Na sua dimensão nefasta a deusa, intermédia entre o dia e a noite, atrasa a vinda do sol na medida em que se prolongue, tomando-se como um fim em si mesma (*id.*, 1956: 30-37). Nesta perspectiva a escrava do rito romano, representante da Aurora aliada das trevas (*támas*), era tratada como um ser semi-demoníaco que urge expulsar:

On comprend maintenant pourquoi les dames romaines, à la fête de leur Aurore, accomplissent ce second rite: introduire une femme esclave, puis l'expulser en la battant, c'est signifier et, par action sympathique, confirmer les brèves limites, le court intervalle de temps où doit se restreindre le service de l'Aurore. (*ibid.*: 38).

A segunda explicação, mais coerente na atribuição dos papéis às personagens intervenientes e na coordenação conceptual que permite entre os dois ritos (no II escrava representa Matuta - excluída do próprio templo! - quem são as *dumias* que a expulsam antes de desempenhar a tarefa auroral de acolher os jovens *nótas*?), assenta no outro aspecto da Aurora patente nos hinos, em que a deusa é

aliada da boa Noite que gera o Sol e, correlativamente, é inimiga das Trevas demoníacas que expulsa no termo de cada noite (*id.*, 1981: 323). Nesta perspectiva a escrava passa a ser a má obscuridade e as matronas representam a Aurora - o colectivo das auroras - que em cada manhã expulsa as Trevas.

Nesta reordenação dos valores lidos no rito romano em função da escolha realizada nos hinos védicos, nenhum valor especificamente romano é implicado; sendo pois expectável que os resultados obtidos sejam problemáticos em relação ao próprio contexto do rito. Eis como Dumézil explica, à luz da glosa védica, a situação das *Matralia* no ferial:

Mater Matuta est l'Aurore. A sa fête, les dames romaines miment les gestes que, mythiquement, elle fait, qu'on souhaite lui voir faire chaque jour de l'année dans sa brève intervention: l'expulsion des ténèbres, la réception attentive et affectueuse du soleil, fils de la nuit, - fils de sa soeur, dit la mythologie védique. [...] La proximité du solstice d'été n'est pas fortuite; c'est au moment où les jours, comme fatigués, réduisent à presque rien leur croissance pour bientôt se mettre à décroître, que la déesse aurore se fait le plus intéressante pour les hommes, comme l'est [...], au bout de cet inquiétant processus de raccourcissement, au solstice d'hiver, Angerona, la déesse qui élargit enfin les jours devenus *angusti*. C. Koch a d'ailleurs remarqué que, symétrique exacte de la fête de l'Aurore du 11 juin, une autre fête, le 11 décembre, célébrait le "Soleil ancêtre" [...]: cette dernière préparait peut-être l'effort de la silencieuse Angerona au solstice du 21 (*id.*, 1974: 343-344).

Vê-se que esta explicação obriga a imaginar Mater Matuta como a destinatária dum rito duplamente inútil: ineficaz, na medida em que pensamos que por ele se pretendia contrariar o inevitável "recuo das auroras" ao longo dos seis meses seguintes; redundante, na medida em que suponhamos que ritos realizado sob a égide de Mater Matuta almejavam ao resultado que Diva Angerona (de acordo com a hipótese de Dumézil [1956, cap. II] relativa a esta deusa) facultaria eficazmente no momento do solstício de Inverno, que a experiência ensina ser propício a tal. É então na medida em que a explicação das *Matralia* por Dumézil escapa à necessidade - no entanto claramente definida na abertura do *magnum opus* por si dedicado à religião romana arcaica - de «sans renoncer aux services de la méthode comparative [...] considérer Rome et sa religion en elles-mêmes, pour elles-mêmes, dans leur ensemble» (*id.*, 1974: 8), que surgem dificuldades sérias, desde logo manifestas na classificação das *Matralia* sob a mais estranha forma de magia (cuja hipotética razão de ser não é demonstrada a partir de qualquer dado propriamente romano): aquela que *não pode*, pela ordem natural das coisas, ser eficaz.

Dumézil reconhece de resto que nada nos ritos sob a égide de Mater Matuta sugere a imagem de magia naturalista por si proposta; mas - fazendo seu o tipo de raciocínio a que Max Müller emprestava a sua autoridade - atribui isto a uma

perda de sentido, equacionando (como os autores da “primeira mitologia comparada”) o naturalismo patente na literatura védica ao sentido procurado:

Quelques jours avant le solstice qui commencera à allonger les nuits aux dépens des jours, donc à gêner, à retarder les aurores, les dames romaines interviennent et, par leurs mimiques, encouragent la déesse dans son office de plus en plus difficile et, sans doute, par action sympathique, lui donnent des forces. [...] Conservateurs comme toujours, en matière de religion, les Romains des siècles plus cultivés ont scrupuleusement maintenu le culte [...], mais tout se passe comme si le sens avait cessé de les intéresser. Malgré la date de la fête, ils en ont négligé la valeur saisonnière et, compensatoirement, ont mis l'accent sur les diverses relations sociales des personnes engagées dans l'accomplissement des rites [...]: la *serua* coupable comme telle, les sévères et tendres matrones comme telles, l'*alterius proles* comme telle. Bref les sentiments ont recouvert la magie, et [...] les deux scènes du mythodrame [...] une fois disparue la mythologie naturaliste qui les unissait (l'expulsion de l'Obscurité préparant, permettant l'accueil des jeunes Soleils quotidiens), la succession en restait sans lien causal, sans aucun lien. (*id.*, 1981: 133-134).

A incompatibilidade entre a leitura proposta por Dumézil e o contexto cultural dos ritos ressalta desde logo da observação de que a *interpretatio Indica* obriga este autor à suposição - logo tratada como uma evidência - de que para os Romanos o acréscimo do dia sobre a noite é sempre (no ponto em que os dias são maiores, como naquele em que são menores) bom e desejado, sendo o seu contrário sempre mau e indesejado. Mas o mais breve esforço de comparação da pluralidade de aproximações pelas quais diversos autores Latinos revelam um pensamento uno ao tratarem coordenadamente a problemática sazonal orienta diferentemente a convicção.

Segundo Plínio (*Naturalis Historiae* XVIII, 220), as quatro estações são organizadas em relação aos acréscimos e decréscimos de luz ao longo do ano e o solstício de Verão (em 24 de Junho) é um importante ponto de passagem, a partir do qual as noites crescerão em detrimento da medida dos dias; sendo pois tempo de começar a recolher as diversas produções agrícolas e de preparar-se contra o frio feroz do Inverno (*ibid.*: XVIII, 264). Pelo seu lado, Varrão (*Rerum Rusticarum* I, II. 5-6) pensa a época dos mais longos dias como variante atenuada dos tempos diurnos excessivos ligados à deficiente periodicidade semestral das regiões setentrionais onde os frutos da terra morrem devido aos extremos climáticos (*sol si perpetuo sit aut nox, flammeo uapore aut frigore terrae fructos omnis interire*); e assim, declara que não poderia viver - mesmo em Itália, onde dias e noites se sucedem moderadamente - se não quebrasse os dias estivais intercalando neles períodos de *somno meridie* (isto é, períodos “nocturnos” inseridos no tempo do apogeu solar). Vergílio (*Georgicon* I, 233-239), dividindo o mundo em zonas tórrida, glaciares e temperadas, confirma a associação da periodicidade defeituosa aos regimes climáticos extremos, por oposição ao regime que equilibra as pro-

priedades associadas à acção do sol e as que decorrem da sua falta. Esta região mediana (delimitada em relação à Cítia e montanhas rifeanas<sup>1</sup> a norte e a terras da Líbia a sul), na qual o poeta se situa, é com efeito associada a um princípio de alternância moderada que opera em dois planos homólogos, de desiguais modulações de amplitude: quotidiano (alternância entre os dias e as noites, regularmente remetidas às antípodas pelo sol nascente - *ibid.*: I, 240-243, 247-251) e sazonal (alternância entre os Verões e os Invernos, regularmente enviados *sub terras* pelo sol luminoso - *ibid.*: IV, 51-52).

Em consonância com esta homologia, o poeta (*ibid.*: I, 287-290) refere-se às noites húmidas da primeira parte do Verão, propícias ao trabalho do corte dos restos e dos fenos a que efectivamente convém o orvalho nocturno (Plínio, *op. cit.*: XVIII, 260), como *gelida nocte*. A mesma associação dos períodos nocturnos às propriedades climáticas de frio e humidade (características do Inverno) comanda a consonância entre a atitude de Catão em relação aos dias chuvosos e a de Varrão em relação ao período das longas noites que encurtam o tempo útil de trabalho nos campos: em dias chuvosos o agricultor deve procurar ocupar-se dentro de casa (Catão, *De Agri Cultura*, XXXIX. 2. Cf. *ibid.*: II. 3), como no tempo anual em que o trabalho não pode desenrolar-se nos campos deve ocupar com trabalho em casa as horas escuras das manhãs de Inverno (Varrão, *op. cit.*: I, XXXVI. 1)<sup>2</sup>.

Estas considerações inserem-se numa moral cujo espírito Plínio (*op. cit.*: XVIII, 40) sintetiza, dizendo que (excepto por ocasião de mau tempo) quem faz de dia trabalhos que poderia realizar de noite é um mau chefe de família; quem se ocupa nos dias de trabalho com coisas que poderia deixar para os feriados é ainda pior; e quem, com bom tempo, trabalha dentro de casa em vez de nos campos, é o pior de todos. Ainda segundo este autor (*ibid.*: XVIII, 42-43), um homem cujo sucesso na agricultura causava *magna enuidia*, consequentemente acusado de prosperar à custa dos vizinhos mediante magia, apresentou da forma mais convincente a fórmula do seu sucesso: *lucubrationes [...] uigilasque et sudores*, comparável ao comportamento adequado às longas noites de Inverno: *lucubratione, uespertina e antelucana* (*ibid.*: XVIII, 232-233).

A moral do camponês italiano implica pois estender o tempo de actividade aos períodos *festi* (cf. Dumézil, 1981: 333), chuvosos ou nocturnos, de forma a impedir a diminuição do tempo útil de trabalho; a qual por outro lado Varrão proclama necessária quando os dias são máximos. A partir da mesma equação

<sup>1</sup> «Montagnes indéterminées situées au nord de la Scythie» (Rat, 1967: 215); «deemed to be in the far North» (Forster, 1979: 13, nt. e). Também em Plínio, «this name is applied vaguely to all the ranges of Northern Europe and Asia» (Rackham, 1989: 176, nt. a).

<sup>2</sup> A mesma atitude fundamental é patente na descrição vergiliana dos trabalhos apropriados aos dias de chuva e feriados (Vergílio, *op. cit.*: I, 259-275. Cf. Catão, *op. cit.*: II. 3-4) e às noites de Inverno (*ibid.*: I, 291-296).

fundamental das fases de actividade a períodos "diurnos" e das fases de inactividade a períodos "nocturnos", trata-se pois para os autores citados de garantir (a par dum controlo efectivo sobre os dias em princípio dedicados aos deuses) a preservação dum equilíbrio entre dias e noites, enunciada num registo operacional em termos de interpolação de períodos de repouso nos dias do Verão (Varrão) e, simetricamente, de introdução de períodos de trabalho nas noites de Inverno.

Observemos que Columella (*Rei Rusticae* XI, II. 90-91), afirmando também que quando as noites são longas há que acrescentar tempo ao período diurno através do trabalho à luz artificial (sendo agricultores preguiçosos aqueles que anseiam pelo começo dos dias breves), associa por outro lado (*id.*, *op. cit.*: X. 77) o clima característico das mais longas noites do ano (simétricas dos mais longos dias mencionados por Varrão a propósito dos imoderados dias semestrais do Norte distante) à região rifeana que Vergílio, no seu modelo da periodicidade moderada e deficiente, liga aos gelos e trevas polares<sup>3</sup>. Assim, quando Columella opõe os virtuosos praticantes aos *inertis agricolae* não praticantes de serões, o valor moral que atribui aos prolongamentos nocturnos dos dias de trabalho é afim do critério distintivo subjacente à oposição expressa por Vergílio (*op. cit.*: III, 356-383) entre os moderados Italianos e a *gens effrena* dos Citas que, nas regiões setentrionais caracterizadas pelas longas noites dum Inverno semi-eterno nunca totalmente rompido pelo sol e sujeito aos rigores dum clima rifeano, vivem despreocupadamente, entre alegres caçadas e noites passadas num estado de festiva embriaguês. O próprio Vergílio caracteriza também o Inverno do lavrador italiano em termos de despreocupação (*ibid.*: I, 300-302), para logo precisar que é todavia (*sed tamen - ibid.*: 305) tempo de trabalhos como a colheita das glandes do carvalho, bagas do loureiro, azeitonas e mirtilhos (*ibid.*: I, 305-306); e de caça, realizada segundo técnicas precisas (*ibid.*: I, 307-309). A descrição do Inverno italiano é pois percorrida pelos mesmos três temas que caracterizam o quotidiano dos Citas: frio intenso, actividades económicas não agrícolas, vida despreocupada e descansada; mas - para o poeta, como para Columella - o Inverno italiano é periódico e as suas noites pautam-se pelo trabalho e a frugalidade; não pela ociosidade e o excesso (cf. Vergílio, *op. cit.*: I, 291-296).

As estações do ano romano que se afastam da imagem duma regular periodicidade quotidiana surgem pois como estados atenuados das situações de conflagração e de glaciação associadas a um defeito severo da alternância regular entre a acção do sol e a sua ausência, característico de terras longínquas. Neste quadro, a virtuosa actividade dos serões pela qual os agricultores "aumentam" os dias em detrimento das

<sup>3</sup>Justamente, nesta passagem Columella demarca a celebração lírica do início da Primavera pelo poeta (*Georgicon* I, 43-44. Cf. *ibid.*: II, 330-331), que é a sua referência explícita (cf. Columella, *op. cit.*: X, *Præf.* 3).

noites quando estas são maiores simboliza a temperança dos habitantes duma terra definida como diferencialmente equinocial, em contraposição ao carácter excessivo dos bárbaros habitantes de terras sujeitas a uma periodicidade deficiente.

No cixo equinocial italiano, a Primavera e o Outono são associadas a regimes pluviosos mediante a dupla expressão: *tempestates autumnii, imbriferum uer*, (Vergílio, *op. cit.*: I, 311, 313), cujos termos Columella (*op. cit.*: XI, II. 31, 66) inverte (confirmando o seu sentido global) ao escrever que o equinócio de Primavera *tempestatem significat* e o de Outono *pluiam significat*. A Primavera decorre em torno do equinócio vernal, entre o sopro do tépido vento Oeste que inicia o degelo desde a primeira metade de Fevereiro (Plínio, *op. cit.*: XVIII, 238-239) e o levantar das Pleiades no início de Maio, que anuncia o amadurecimento de toda a vegetação (*ibid.*: XVIII, 280), o fim definitivo do frio e o tempo próprio para as sementeiras do Verão (*ibid.*: XVIII, 250-253). Nesta estação a temperatura cálida, que prenuncia o calor estival, torna fecunda a pluviosidade remanescente do Inverno (cf. Vergílio, *op. cit.*: II, 324-333). Enquanto as folhagens tenras não experimentaram ainda os Invernos cruéis nem o poder imenso do sol (*ibid.*: II, 373-377), tem lugar, entre a estação do frio e a do calor (*frigusque caloremque inter*), o longo repouso sem o qual as *res tenerae* do mundo não poderiam suportar as penas a que são sujeitas (*ibid.*: II, 343-345). Quanto ao Outono, iniciado poucos dias após o levantar da Canícula (Varrão, *op. cit.*: I, XXVIII. 1-2; Columella, *op. cit.*: XI, II. 57; Plínio, *op. cit.*: XVIII, 269-271) - cuja primeira metade abrange consequentemente o abrasador mês de Agosto e o tempo da máxima dissecação anual logo antes do equinócio (Columella, *op. cit.*: XI, III. 8)-, liga-se às *aequinociales pluuias* (*ibid.*: IV, XXIII. 1) que, num quadro simétrico ao da Primavera, reanimam as terras ressequidas e moderam o calor estival no sentido do frio invernal, que prenunciam. Assim, Vergílio associa o equilíbrio perfeito entre os dias e as noites às chuvas propícias à sementeira - que distingue das chuvas contrárias à mesma, ligadas ao tempo das mais longas noites do ano - quando afirma que é necessário observar a estrela Arcturus, os dias dos Cabritos e a Serpente<sup>4</sup> e, desde que a Balança torna iguais os dias e as noites, iniciar a sementeira da cevada; a qual dura *usque sub extremum brumae intractabilis imbrem*<sup>5</sup> (*ibid.*: I, 204-211).

As estações equinociais realizam pois formas complementares e simétricas de transição entre as condições extremas de frio e humidade inverniais, de que a

<sup>4</sup>Arcturus levanta-se no começo de Setembro: tempo do início das lavras outonais. Os Cabritos estrelas também designadas como *pluviales*, ou *nimbosi* - têm o seu levantar nocturno em 27 de Setembro: ponto do equinócio de Outono, que segundo Columella (*ibid.*: XI, II. 66) tem lugar em 24-26 de Setembro, anunciando chuvas e tempestades. A Serpente é também associada às tempestades (Cf. Rut, 1967: 212-214, nts. 364, 398, 399).

<sup>5</sup>Parcelough (1986: 95) traduz: «as late as the eve of winter's rains, when work must cease». M. Rut (*op. cit.*: 101) prefere: «Jusqu'à l'époque des pluies de l'intratable solstice».

Primavera retém a pluviosidade que tempera com calor, e de calor e secura estivais que o Outono tempera com pluviosidade. Com efeito, só as estações pluviosas em que o sol devorador não atingiu ainda as constelações de Inverno mas já o Verão terminou (Vergílio, *op. cit.*: II, 321-322) e em que o declínio do extremo Inverno, *sub casum hiemes*, dá lugar a *uere sereno* (*ibid.*: I, 340), realizam um mesmo tipo de conjunção moderadora entre calor solar e humidade pluvial, a que corresponde a condição *calida et umida* que é, segundo Plínio (*op. cit.*: XVIII, . 202), a mais favorável à fertilidade da terra.

Assim, justifica-se a exortação vergiliana aos agricultores italianos no sentido de procurar aproximar deste equilíbrio ideal os regimes complementarmente assimétricos de dissecação derivada da acção imoderada do sol nos longos dias quase sem chuva do estio e de glaciação resultante da quase ausência do sol nos *diei breuitatem* de abundante pluviosidade:

Umida solstitia atque hiemes orate serenas,  
agricolae: hiberno laetissima puluere farra,  
*laetus ager B* (Vergílio, *op. cit.*: I, 100-102)

«For moist summers and sunny winters, pray, ye farmers! With winter's dust most gladsome is the corn, gladsome is the field [...]» (Fairclough, *op. cit.*: 87).

«Priez pour avoir des solstices humides et des hivers sereins, ô laboureurs; de la poussière en hiver est signe d'épeautre très abondant, de récolte abondante». (Rat, *op. cit.*: 100).

Vê-se que nesta fórmula o poeta expressa em “clave de clima” o mesmo princípio de equilíbrio equinocial que vimos Varrão e Columella enunciarem em “clave de periodicidade”, correspondendo o desejo de ver humidade nos Verões áridos à interpolação varroniana de “noites” nos dias longos em virtude da equação das noites estivais a um regime de humidade e frescura fecundas (por oposição à violenta secura dos dias correspondentes) que inspira Vergílio (*op. cit.*: I, 287-290) quando este glorifica a noite cuja frescura e a humidade facilitam a segada dos restolhos e dos fenos. Assim também, a vontade de pulverulentos *hiemes serenas* (isto é submetidos a actividade solar acrescida: mais luminosos, menos húmidos) corresponde no plano climático à necessidade, expressa por Columella no registo da periodicidade, de contrariar as frias e escuras noites invernaes mediante o recurso ao fogo doméstico que, no caso das lareiras (*luminis ignis*) dos serões de Inverno de que fala Vergílio (*op. cit.*: I, 291), é fonte de luz e de calor.

Como se poderia esperar, é em Vergílio que se encontra a explicitação mais clara da associação ideal da terra italiana a um regime equinocial, mediante a contraposição do exotismo excessivo das terras tropicais e da geografia mitológica (*ibid.*: II, 140-144) à Primavera contínua característica da terra italiana: regime

superlativamente fecundo em que o gado e as árvores dão fruto duas vezes ao ano, a que no entanto é estranha a época estival (*hic uer adsiduam atque alienis mensibus aestas  $\Omega$  bis grauidae pecudes, bis pomis utilis arbos*) (*ibid.*: II, 149-154). Esta inclusão implícita do Inverno no eixo equinocial italiano de onde o Verão é excluído reenvia a Varrão, que após invocar duas situações simétricas de periodicidade deficiente e, por oposição, atribuir à terra italiana uma periodicidade regular, ressalva que o Verão (não o Inverno) é uma excepção a esta situação, isto é uma reminiscência - que se impõe moderar mediante interpolação de “noites” - do exótico regime excessivo a que a temperança italiana é contrastada. Então, Varrão e Vergílio descrevem a terra italiana como um regime de periodicidade regular entre dias e noites, uma Primavera perpétua que exclui o Verão, mas (implicitamente) integra o Inverno, que em Itália é efectivamente reconduzido a um equilíbrio equinocial pelo imperativo moral de prolongar os dias em detrimento das noites.

Observemos que Plínio (*op. cit.*: XVII, 12-14) objecta à fórmula vergiliana de temperança climática das estações solsticiais, contrapondo em primeiro lugar ao pedido de *hiemes serenas* a ideia de que o rigor invernal tem uma função positiva para a regeneração vegetal. Mas esta noção é familiar a Vergílio, que afirma só serem abundantes as *seges* que tenham sentido duas vezes o sol, duas vezes o gelo (*op. cit.*: I, 47-48); o que, num contexto em que o trigo requer terras com pousio bienal (Columella, *op. cit.*: II, VIII. 4. Cf. Varrão, *op. cit.*: II, VII. 11; III, XVI. 33), significa o total dos dois anos necessários para completar em cada terra o ciclo do cereal<sup>6</sup>: aquele em que a terra é “preparada” pela acção combinada do arado, dos calores e do frio e aquele em que o cereal (que será colhido no Verão) prepara durante o Inverno, associado à noção de *nutricandum*, o crescimento primaveril (cf. Varrão, *op. cit.*: I, XXXVII. 4; XLV. 1-3. Plínio, *op. cit.*: XVIII. 49; XVIII, 52).

O segundo eixo do ataque de Plínio refere-se à injunção vergiliana de *umida solstitia*, a que o enciclopedista contrapõe a convicção de que a chuva no solstício não é boa para as vinhas; o que não equivale a afirmar que o calor intenso do Verão é bom sem chuva<sup>7</sup>. Com efeito, Plínio celebra as qualidades positivas do calor imoderado prevalecente em África (equivalentes às do frio imoderado prevalecente na Trácia - *op. cit.*: XVII, 31), sendo que onde, como no Egipto, o calor constante e a mera força do hábito produzem o mesmo efeito que a periodicidade

<sup>6</sup>O termo *seges* comporta com efeito o duplo sentido de campo onde é semeado o cereal e de produto da sementeira.

<sup>7</sup>Dado que o valor da relação das chuvas às árvores frutíferas nos vários pontos do ano depende, segundo o mesmo autor, dos ciclos específicos de floração (Plínio, *op. cit.*: XVII, 17). Nestes termos a afirmação de que a chuva no solstício é prejudicial às vinhas não implica pois o valor geral das chuvas solsticiais, mas apenas a sua relação ao ciclo particular duma planta específica.

alhures (*op. cit.*: XVII, 15)<sup>8</sup>, é a abundância de água o factor fundamental que permite o fenómeno da frutificação semestral das árvores (*ibid.*: XVIII, 189), que vimos Vergílio associar por seu lado à amenidade equinocial da terra italiana. Assim, a propósito do clima africano, o naturalista liga a conjugação das águas ao calor - fundadora da condição *calida et umida* em que, segundo ele próprio (*op. cit.*: XVIII, 202), a terra é impelida a conceber - a uma figura de fertilidade afim da que Vergílio associara à imagem da perpétua Primavera italiana, de que o poeta excluía o Verão para que pedia *umida solstitia*.

A crítica de Plínio a Vergílio parece então assentar na exploração duma complementaridade superficial de perspectivas sob a qual transparece um acordo fundamental<sup>9</sup>, visto que ao atacar (a propósito do ciclo específico da vinha) o pedido simbólico de *umida solstitia* o naturalista revela o valor superlativamente próspero da conjugação entre calor e humidade que é subjacente aos Verões húmidos evocados pelo poeta, cuja realidade em Itália Vergílio nega no entanto ao excluir o Estio árido da Primavera perpétua a que reserva a imagem da fertilidade superlativa, cujo paroxismo - fundamentado na conjugação entre muita água e magno calor - Plínio reconhece em pontos privilegiados de África; mas justamente, não no quente Estio italiano que Vergílio exclui da Primavera perpétua e para o qual pede humidade.

Assim, todos os autores examinados parecem de acordo em reconhecer à estação fria e húmida das longas noites um valor regenerador. Por outro lado, a posição original de Plínio<sup>10</sup> introduz-nos à dupla noção de que a fertilidade equinocial da terra italiana seria superlativada na conjugação das águas ao calor

<sup>8</sup>O termo utilizado por Plínio é *modus*, provavelmente com o sentido de «boa medida» inerente à ideia de periodicidade regular, visto a passagem relativa ao Egipto visar ilustrar a excepção à regra de que a recorrência periódica do frio invernal é fundamental à abundância agrícola. Rackham (1971: 13) traduz no entanto (interpretando provavelmente *modus* num sentido próximo do de «método»): «[...] and the mere force of habit produce the same effect as management produces elsewhere».

<sup>9</sup>Com efeito, não está em causa o princípio de equilíbrio «equinocial» que Vergílio formulava; o qual o próprio Plínio - para quem a moderação é o mais valioso critério de todas as coisas (*ibid.*: XVIII, 37) - aplica claramente, por exemplo, ao critério de localização das vinhas (*ibid.*: XVII, 20; cf. XVII, 36). A comparação com Columella (*op. cit.*: V, VI, 22) não deixa com efeito dúvidas quanto a que o jogo de equilíbrios entre Sul e Norte, proposto a este respeito por Plínio, corresponde à preocupação de temperar mutuamente as influências da acção do sol e da ausência desta.

<sup>10</sup>René Martin (1988: 302-303) correlaciona o facto de Plínio criticar várias vezes Columella - que vimos repetidamente adoptar pontos de vista muito próximos dos de Vergílio, que ocasionalmente lhe serve mesmo de modelo - com o facto de aquele autor «prôner, par delà Columelle et Varron, un retour à Caton - qui est sa grande autorité en matière agricole». Martin (*loc. cit.*) menciona no entanto que apesar das críticas a Columella, Plínio adopta, «dans ce *De re rustica* en miniature que constitue le livre XVIII de l'*Histoire Naturelle*, le même point de vue que lui». No mesmo sentido, vimos que no caso da crítica a Vergílio a diversidade superficial de perspectivas não chega a encobrir um acordo fundamental. Justamente, este tipo de posição original - delimitada pela crítica a um autor com o qual há acordo fundamental - permite ao observador circunscrever, através da divergência expressa, o campo semântico comum às opiniões em confronto

estival, surgindo no entanto o árido Verão sob as cores da crise canicular. Esta comporta em si mesma uma faceta positiva, sendo com efeito as propriedades climatéricas extremas desta estação equivalentes às do Inverno na medida em que, sendo ambas destrutivas, são por isso mesmo úteis aos agricultores na função idêntica de (por processos contrários) desagregarem a terra (cf. Columella, *op. cit.*: XI, III, 13)<sup>11</sup>. Ora este tipo de complementaridade, destrutiva e potencialmente útil, é patente no plano teológico entre Lua Mater e o deus do fogo devorador «qui, comme Lua Mater, la déesse Dissolution, reçoit sur le champ de bataille, pour les anéantir, les armes prises à l'ennemi» (Dumézil, 1986b: 63). A situação das duas divindades no ferial confirma a sua simetria, dado que as *Volcanalia* de 23 de Agosto, como as *Saturnalia* de 17 de Dezembro em que Lua Mater é conjugada a Saturno nas orações dos pontífices, ocupam posições homólogas num mesmo quadro agrário. Como escreveu Dumézil (*op. cit.*: 169-170) ao notar este paralelismo,

Tapis au creux de l'intervalle de trois jours qui à la fois sépare et relie les Consualia et les Opalia, à quoi prétendent les Saturnalia du 17 décembre? Grand problème, que nous ne sommes pas encore en état de résoudre. Le groupement de ces fêtes sur trois jours impairs consécutifs doit avoir un sens [...]. Le fait que l'entité féminine qui lui est jointe [a Saturno] dans les prières des pontifes soit Lua Mater, "la Mère Dissolution", la bonne, l'utile destruction, [...] rappelle que, en août, c'est la fête du non moins destructeur Volcanus qui occupe la place homologue entre celles de Consus et d'Ops Consiva. [...] N'oublions pas que la conjointure qui implique l'un dans l'autre, avec des intervalles de trois jours, les deux couples Consualia-Opiconsivia (15 et 19) et Saturnalia-Divalia (17 et 21) reproduit la figure que forment, en août, les couples Consualia-Opiconsivia (21 et 25) et Volcanalia-Volturnalia (23 et 27) [...]: cette formule de composition indique une solidarité profonde entre les quatre

<sup>11</sup>Esta equivalência desagregadora é aplicada aos buracos destinados a árvores e vinhas, cavados um ano antes da plantação (realizada na Primavera ou no Outono, conforme o clima) para que a terra seja amaciada pelo sol e pela chuva (*ita sole pluvisve macerabitur, ibid.*: V, X, 2; cf. V, IX, 1), ou o sol e a geada (*sol et pruina, ibid.*: V, IX, 7). No mesmo sentido, Vergílio (*op. cit.*: I, 92-93) refere o efeito abrasante das propriedades climatéricas extremas características do Verão e do Inverno na superfície do solo. Segundo Columella (III, XI, 7) as tempestades, o gelo e o calor estival dissolvem, desfazem o mais duro tofo (*tempestatibus et gelo nec minus aestivis putrescere caloribus ac resoluunt*). O mesmo Columella (II, X, 26) aconselha quem queira semear luzerna na Primavera seguinte, a lavrar a terra no início de Outubro e a deixá-la esboroar-se ao longo do inverno (*et eum tota hieme putrescere sinito*). Por outro lado, Vergílio afirma que só as *seges* que tenham conhecido duas vezes o sol e o gelo fornecerão amplas colheitas (*ibid.*: I 47-48), antes de dizer (*ibid.*: I 63-66) que as terras gordas (*terrae pingui*) devem ser lavradas nos primeiros meses do ano, para que no Verão pulverulento o sol possa "cozer" os torrões até que estes atinjam o ponto ideal (*glabasque iacentis pulverulenta coquat maturis solibus aestas*); isto é, para que o sol possa desfazê-los, como o atesta a afirmação paralela de Columella (II, XV, 6), segundo quem *solidioris glabas [...] solibus aestivis uaporatae resoluuntur*. Assim o ardor solar estival e as chuvas e frio invernaes desempenham dois modos complementares duma acção fundamental de desagregação, que na medida em que o acto de arar é a tentativa de imitar um solo frável, *patre solum* (Vergílio, *op. cit.*: II 204) - consistindo pois a agricultura na tarefa de *resoluere et fermentare terram* (Columella, *ibid.*: II, II, 4-5) - são utilmente aproveitados pelos agricultores.

termes. Or les Divalia, fête de Diva Angerona, sont la fête du solstice d'hiver lui-même, de la *bruma*, du moment le plus «angoissant» parmi les «*angusti dies*» [...].

Acrescentemos que as *Volturnalia* são a festa de Volturnus, provavelmente «l'agent des vents violents et desséchants» (*ibid.*: 81; cf. *ibid.*: 298); ensinando-nos efectivamente Columella (*op. cit.*: V, V. 15) que na sua *Baetica* (actual Andaluzia) natal os habitantes atribuem ao vento Leste, dito *Vulturum*, um *halitu flammeo*<sup>12</sup>. Assim, a articulação do dia associado a Lua Mater à festa solsticial de Diva Angerona sugere uma correlação entre a Dissolução e a *bruma*, como a articulação das *Volcanalia* às *Volturnalia* parece indicar a correlação simétrica entre o modo de destruição próprio do Fogo devorador e o período anual da máxima dissecação ligada ao ardor solar, no qual «des combustions souhaitables, des anéantissements utiles», como as queimadas voluntariamente praticadas no final de cada Verão para regenerar a erva dos pastos, manifestavam a dimensão positiva do fogo devorador (Dumézil, *op. cit.*: 65-66).

Vê-se então que a assimetria declarada entre a estação invernal e o estatuto do período estival coexiste com a simetria cultural das duas divindades da destruição potencialmente regeneradora, respectivamente afins das propriedades climáticas utilmente destrutivas do Inverno em que ocorre uma regeneração que prepara o recomeço primaveril do mundo (*prima crescentis origina mundi* [...] *uer illud erat* - Vergílio, *op. cit.*: II, 336, 338) e do auge da estiagem, em que sabemos agora não ser ausente a dimensão regeneradora do fogo devorador, à qual as chuvas equinociais farão suceder um quadro de fertilidade. Então, pode-se dizer que em virtude da correlação entre destruição e renascimento o Verão é, como o Inverno, um tempo climatericamente excessivo a que é inerente um poder virtual de renovação; mas mais do que isto, o Estio é diferencialmente ligado à noção de crise e, concomitantemente, à imagem (presente, mesmo se pela negativa) da fertilidade superlativa decorrente da conjugação entre o calor estival e as águas.

Aprofundemos ainda o exame do eixo solsticial do sistema de representações em análise.

O período a cujo início (demarcado pela suspensão dos trabalhos agrícolas) se associam Saturno e a deusa Dissolução é percorrido por preocupações purificadoras que preparam o recomeço do ano arcaico (cf. Ovídio, *Fasti* I, 662-672; II, 19-50). Segundo Varrão (*op. cit.*: I, XXXV. 1-2), a maioria dos trabalhos devem ser suspensos *in XV diebus ante et post brumam*<sup>13</sup>. Columella (*op. cit.*: II,

<sup>12</sup>A referência específica de Columella à *Baetica* deve-se ao relato a propósito do qual vem a menção do vento Leste - numa técnica de protecção das uvas contra o calor canicular, aí utilizada pelo seu tio paterno.

<sup>13</sup>O termo *bruma* «[...] strictly means the shortest day and therefore the winter solstice, but it is commonly used in the more general sense of midwinter [...]» (Frazier, 1929b: 109).

VIII. 2) confirma que nos trinta dias que rodeiam o solstício não se deve lavar nem podar e acrescenta que, terminadas as sementeiras - *ad brumae tempora* (*loc. cit.*) -, tem lugar um período de trinta dias de descanso (*ibid.*: II, XII. 9), situado no tempo de dormência vegetativa ligado ao frio intenso iniciado com a *bruma*.

Assim, quando Columella (*op. cit.*: IV, XXXII. 5) afirma que *post brumam* [cessa o crescimento das canas tornadas hirtas pelo] *hiberno frigore*, refere-se ao torpor da natureza ligado ao frio intenso que se faz sentir durante os cerca de quarenta dias situados entre o solstício<sup>14</sup> e o início do tépido vento Oeste (Favonio latino, Zéfiro grego) na segunda semana de Fevereiro<sup>15</sup>. Varrão associa o mesmo período *inter brumam et fauonium*, que diz durar quarenta e cinco dias (*op. cit.*: I, XXVIII. 2), ao trabalho nocturno, *antelucano tempore hiberno* (*ibid.*: I, XXXV. 1. Cf. Plínio, *op. cit.*: XVIII, 232-233). Refere-se-lhe certamente ainda (alusivamente) quando afirma que se a sementeira realizada *ante brumam* germina em sete dias, a sementeira realizada *post brumam* dificilmente o fará em quarenta dias (*ibid.*: I, XXXIV) e assim, como Columella, caracteriza em termos de dormência esta época que termina no ponto do *primi uerni temporis* situado em 7 de Fevereiro (*ibid.*: I, XXVIII. 1). Plínio (*op. cit.*: II, 122) prefere para a mesma efeméride o dia 8, com a chegada do vento que inaugura a Primavera (tendo ainda uma frescura salubre) e abre as terras (*ibid.*: XVIII, 338)<sup>16</sup>. Ovídio (*op. cit.*: II, 145-152) escolhe situar no dia 9 o *primi tempora ueris*, quatro dias após o início do sopro atenuante do vento Oeste (*Zephyris mollior aura*), mesmo se restam ainda dias frios e o Inverno deixa atrás grandes sinais de si, que a andorinha, *ueris praenuntia*, ainda virá porventura a encontrar ao chegar no dia 24 (*ibid.*: II, 853-854)<sup>17</sup>. Sem datações precisas, as mesmas ideias são claras em Vergílio; o qual afirma que *uere nouo*, sob o tépido vento Oeste, dá-se o degelo (*op. cit.*: I, 43-44) - *Zephyrique tepentibus auris laxant arua sinus* (*ibid.*: II, 330-331) -, que põe fim ao regime de *bruma gelu* (*ibid.*: III, 443) relativo ao fecho invernal das terras congeladas sob o sopro do vento Norte (*rura gelu tunc claudit hiems* *ibid.*: II, 317).

Columella confirma indubitavelmente a mesma associação entre as noções de frio glacial, dormência e dias brevíssimos, ao escrever que o tépido vento Oeste provoca o degelo, terminando a *Ryphaeae torpentia frigora brumae* (*op.*

<sup>14</sup>Notemos que a singularidade da *bruma* é demarcada mediante duas semanas de tempo brando (cujo valor distintivo deriva justamente de situar-se no início dos grandes frios) em torno desta efeméride (Plínio, *op. cit.*: XVIII, 231).

<sup>15</sup>Veja-se dois exemplos de aplicação desta noção em Columella (*op. cit.*: IX, XIV. 17-18; XI, III. 5).

<sup>16</sup>Mas enfatiza o carácter convencional desta data, em relação à qual distingue a chegada precoce ou tardia da Primavera (*op. cit.*: XVIII, 239).

<sup>17</sup>Columella (*op. cit.*: XI, II. 21-22) situa o levantar de Arcturus no dia 21 de Fevereiro e diz que as andorinhas são vistas pela primeira vez em 23 de Fevereiro. Plínio (*op. cit.*: XVIII, 237) coloca a mesma efeméride no dia 22 e o levantar nocturno de Arcturus no dia seguinte.

*cit.*: X, 77). No entanto, o mesmo autor (*op. cit.*: XI, II, 2) caracteriza o período *post brumam* como um tempo de *incremento térmico*, ao dizer que passado o solstício o ano começa a aquecer e que o tempo, mais clemente, permite ao agricultor lançar-se ao trabalho.

Esta dupla ligação dos dias pós solsticiais ao frio máximo e a um incremento térmico deve certamente ser entendida à mesma luz que a dupla representação deste período como de dissolução e regeneração, suspensão e renovação; e evoca um fenómeno correlativo a propósito da outra estação solsticial.

Com efeito, numa imagem de simetria perfeita em relação à associação da noção de *bruma* às de frio extremo e dormência, a noção de longos dias evoca a de estiagem violenta. Columella (*op. cit.*: XI, II, 49) situa o início do calor anual entre 13 de Junho e o solstício. Segundo Varrão (*op. cit.*: I, XXVIII, XXXII, 1), no período de vinte e sete dias entre o solstício e o levantar da Canícula sega-se os cereais. Columella (*op. cit.*: IX, XIV, 5) afirma que no mesmo período, que fixa em trinta dias, são colhidos os cereais e os favos de mel; e afirma (*ibid.*: IX, XIV, 6) que então, abelhas podem ser geradas da carcaça - pútrida (Varrão, *op. cit.*: II, V, 5; Ovídio, *op. cit.*: I, 379; Vergílio, *op. cit.*: IV, 281-314) - dum boi; o que se liga certamente ao calor abrasador característico deste período. No mesmo sentido, Plínio (*op. cit.*: XVIII, 270) afirma que o nascer da Canícula *accenditque solem et magnam aestus obtinet causam*; do que decorre que as vinhas começam a ser queimadas - *carbunculare dicuntur* - como que por um carvão em brasa (*ibid.*: XVIII, 272).

Finalmente, Columella (*op. cit.*: II, XX, 1) diz - utilizando uma linguagem singularmente reminescente dos *flammeo uapore* destruidores com que Varrão (*op. cit.*: I, II, 5; cf. *supra*: 3) caracteriza o regime de dias ininterruptos que matam os frutos da terra - que o cereal deve ser colhido logo que possível após estar maduro, antes que possa ser queimado pelo calor solar, que é devastador aquando do levantar da Canícula (*ante quam torreatur uaporibus aestiui sideris, qui sunt uastissimi per exortum Caniculae, celeriter demetatur*); mas por outro lado, o mesmo autor caracteriza este período pós-solsticial de calor e dissecação ascendentes como um tempo de *dias crescentes*, ao escrever poeticamente que o sol estende os dias após passar a constelação dos Gémeos (... *atquem diem gemino Titan extenderit astro...* - *ibid.*: X, 311-313).

Assim Columella afirma que os períodos diurnos aumentam com a temperatura (apesar de o solstício de Verão assinalar o início do decréscimo dos dias) e escreve que após o solstício de Inverno a temperatura aumenta com os períodos diurnos (apesar de aquela efeméride marcar o início do tempo mais frio do ano). A simetria patente entre as duas afirmações, igualmente contrárias à experiência, sugere que ambas reflectem um modelo da periodicidade (regular e deficiente) que equaciona dias longos e clima tórrido, dias curtos e clima gélido; o qual,

sendo em si mesmo conceptualmente satisfatório, é no entanto incompatível com a evidência experimental de que logo após o solstício de Verão o calor aumenta quando já o tempo diurno diminui e, logo após o solstício de Inverno, o frio aumenta quando já o tempo nocturno diminui. Nestas condições Columella é conduzido a associar hipotéticos dias crescentes ao calor realmente crescente após o solstício de Verão e um hipotético incremento térmico aos dias realmente crescentes após a *bruma*; sendo esta segunda operação a contrapartida duma outra já observada, igualmente contrária à experiência, que consiste em classificar em relação à noção de *bruma* os cerca de quarenta dias que constituem o período anual de maior frio - associando-os pois à noção estática de dias brevíssimos -, mesmo se na realidade os dias crescem desde o solstício.

Nos três casos, encontramos-nos perante aplicações do tipo de operação conceptual a que Lévi-Strauss (1971: 3-4) chamou *dedução transcendental*:

Empirical deduction occurs whenever a myth attributes a function, value, or symbolic meaning to a natural being because of an empirical judgement associating the being with the attribution. [...] Transcendental deduction [...] does not necessarily rest on a true or false, a direct or indirect empirical base; rather it stems from the awareness of a certain logical necessity, that of attributing certain properties to a given being because empirical deduction has previously connected this being with others on the basis of a set of correlative properties.

Com efeito, um mesmo «set of correlative properties» comanda a associação entre as noções estáticas de período de maior frio e de período de dias brevíssimos e, por outro lado, a ligação dum hipotético incremento térmico ao reconhecimento do crescimento *post brumam* dos períodos diurnos. Este reconhecimento, familiar ao pensamento dos Romanos (v. Frazer, 1929b: 109), é exemplarmente exposto por Ovídio, para quem a *bruma* marca o ponto das mais longas noites, mas também aquele em que os dias recomeçam a crescer. Apesar de na Primavera tudo florescer e de o tempo então se renovar (Ovídio, *op. cit.*: I, 151), dos brandos sóis que então brilham (*ibid.*: I, 157) e de nessa estação a terra suportar a cultura, sendo renovada pelo arado (*ibid.*: I, 159); apesar de tudo isso, é a *bruma* que marca o início do novo sol (*bruma noui prima est ueterisque nouissima solis* - *ibid.*: I, 163) e, portanto, do novo ano que se inicia no mesmo ponto (*ibid.*: I, 164). Justamente, Columella mais não faz do que transpor a mesma concepção do registo periódico ao registo (homólogo) das propriedades climatéricas, quando associa à *bruma* (antecipando-o) o cenário de acréscimo térmico que Fevereiro (*uere nouo* de Vergílio) iniciará, mas só na época do equinócio (*uere sereno* de Vergílio) será plenamente realizado.

Isto é, ao tomar como pertinente o facto de que a partir da *bruma* os dias crescem, Columella associa a este período o acréscimo térmico primaveril. Por outro lado, assumindo como pertinente o facto de que após o solstício de Junho



o calor aumenta, o mesmo autor prolonga a época de crescimento dos períodos diurnos. Complementa assim Vergílio (*op. cit.*: I, 208-209, 311-312), que nas *Geórgicas* - referente explícito de Columella (*op. cit.*: X, *Praef.* 3) - situa a quebra da estiagem no ponto em que as noites igualam os dias, correlacionando pois, explicitamente, diminuição dos dias e decréscimo térmico<sup>18</sup>.

Vê-se então que no plano sensível a imagem da periodicidade regular adequa-se aos equinócios, a que uma perspectiva estática pode reconhecer um feliz equilíbrio entre períodos diurnos e nocturnos, calor e humidade e em torno dos quais, por outro lado, uma perspectiva dinâmica permite discernir a concomitância ideal entre (de)crescimento dos dias e do calor, das noites e do frio. Mas correlativamente, a aplicação da mesma equação simbólica entre longos dias e clima tórrido, longas noites e clima gélido às estações solsticiais exige não considerar pertinente a evolução dum dos dois vectores discordantes. Quando aplicada ao Inverno, esta operação admite dois sentidos: a associação da época do maior frio à noção de *bruma* (colocando entre parênteses o reconhecimento de que nesse período já os dias crescem); ou o reconhecimento de que os dias crescem (implicando a ficção de que a temperatura aumenta desde a *bruma*). Conforme previsto (*supra*: 10), esta dupla perspectiva corresponde à noção de que o período mais crítico do Inverno implica a dissolução, mas também a regeneração: tal como os mais curtos dias do ano são por outro lado os primeiros dias do sol rejuvenescido (*bruma noui prima est ueterisque nouissima solis* - Ovídio, *op. cit.*: I, 163); tal como a lua desaparecida que prepara o quarto crescente é chamada nova, no dia *intermenstruum* em que é dita *extrema et prima* (Varrão, *op. cit.*: I, XXXVII. I); assim também, na longa "noite" de dormência e frio, a sementeira realizada fundamenta o crescimento primaveril dos cereais, enquanto os homens preparam - com os trabalhos nocturnos que realizam *sub tecto* (*ibid.*: I, XXXVI. I) e os ritos purificatórios inverniais - o tempo de renovação do trabalho e do ciclo agrícola (cf.

<sup>18</sup> A propósito, observemos que Plínio indica claramente ser o solstício o ponto do ano em que o sol inicia a sua "descida" (cf. *supra*: 3). Mas no texto em que o mesmo autor pretende dar uma imagem de conjunto da evolução do equilíbrio entre dias e noites ao longo do ano, uma lacuna, situada curiosamente no ponto que a análise anterior faria prever se houvesse propósito deliberado, aproxima as linhas de Plínio dos versos citados de Vergílio. Cito a tradução (e indicação da lacuna) por Rackham (1971: 329): «The divisions of the seasons are fixed by the fourfold distribution of the year corresponding with the increases or decreases of daylight. From midwinter onward, this increases in length, and in 90 days 3 hours at the spring equinox the day becomes equal to the night. From then to the summer solstice, a period of 94 days 12 hours, the day is longer than the night [Lacuna] Petavius - Rackham, *op. cit.*: 328, nt. 4] until the autumn equinox, and then the night having become equal to the day goes on increasing from that point until midwinter, a period of 88 days 3 hours» (Plínio, *op. cit.*: XVIII, 220). A realidade da lacuna parece indubitável. É a sua situação e extensão, que correspondem exactamente ao necessário para eliminar a menção do decréscimo solsticial dos dias no tempo de aumento do calor, que faz pensar na realização deliberada (pouco importa por quem) dum compromisso entre o conhecimento positivo - que permanece subjacente e a conveniência ideológica de associar (implicitamente) a época dos grandes calores aos mais longos dias do ano.

Ovídio, *op. cit.*: I, 663-674).

Em contrapartida, em relação ao Verão surge como única evidência pertinente o aumento sensível do calor e da dissecação (a que Columella associa um aumento figurado dos dias), não o da diminuição dos períodos diurnos (teoricamente correlativo da enunciação dum diminuição de temperatura)<sup>19</sup>. Esta perspectiva única corresponde ao denominador comum das preocupações colectivas tal como estas surgem, nas semanas seguintes, reflectidas no ferial. Na passagem poética citada, Columella (*op. cit.*: X, 311-320) situa com efeito o cenário do "crescimento" pós solsticial dos dias num quadro sazonal de violento ardor solar, em que o agricultor que acaba de vender os produtos hortícolas entoia laudes a Fors Fortuna antes de ir plantar o manjeriço - regando-o abundantemente - na terra desfeita pelo calor<sup>20</sup>, certamente correspondente ao solo *carbunculus* que Varrão (*op. cit.*: IX, 2-3) define como sendo de tal modo sobreaquecido, que queima as raízes das plantas<sup>21</sup>.

Em suma, à primeira vista o Estio surge aos olhos dos Romanos na tonalidade única da crise provocada pelo ardor solar excessivo; o que reenvia à declarada aridez do Estio declarado exógeno à fertilidade "equinocial" da terra italiana; mas também à dupla observação de que esta estação tem uma dimensão regeneradora e de que, por outro lado, a conjugação entre águas e calor imoderado é equacionada à fertilidade superlativa, que desde logo paira como uma realidade virtual sobre o Verão italiano.

É pois tempo de observar que o ferial Romano realiza no plano ritual, desde os primeiros calores anuais, a imagem vergiliana de *umida solstitia*, a que associa um valor de fertilidade superlativa análogo àquele que Plínio reconhece (no plano agrícola) à conjugação das águas e do ardor solar em África. A propósito do texto em que Columella associa o "crescimento" pós-solsticial dos dias ao calor imen-

<sup>19</sup> Assim, quando excepcionalmente - em Plínio (cf. *supra*: 3) - a diminuição solsticial dos dias é formulada, é-lhe associado um decréscimo de temperatura já significativamente reportado ao Inverno; o que oblitera pura e simplesmente a quadra estival.

<sup>20</sup> «But when the harvest with ripe ears of corn I grows yellow and when, passing the Twin stars, Titan extends the day and with his flames [atquem diem gemino Titan extenderit astro] I consumes the claws of the Lernaean Crab, I garlic with onions join, and with the dill I Cere's blue poppy, and to market bring I still fresh the close-packed bunches and, with wares I all sold, to Fortune solemn praises sing [Et celebres Fortis Fortunae dicite laudes], I and to your garden home rejoicing go. I Now plant the basil too in fallow ground, well-trenched and watered; tightly press it down I with heavy rollers, lest the burning heat I of earth dissolved in dust the seedlings scorch [exurat sata ne resoluti pulueris aestus]» (Forster & Heffner, 1979: 35).

<sup>21</sup> Assim, após o solstício deve-se cavar em redor das árvores e empilhar terra em seu redor (Plínio, *op. cit.*: XVIII, 295) antes que o calor solar queime a terra (Columella, *op. cit.*: XI, 2. 54), a fim de impedir a penetração do sol até às raízes das árvores pelas fendas da terra gretada pelo calor (*ibid.*: V, IX. 12).

so, Jacqueline Champeaux (1982: 231) notou que as *celebres laudes* dedicadas pelo hortelão a Fors Fortuna após ter concluído a venda dos produtos hortícolas referem-se à festa anual desta deusa. A menção a Fors Fortuna situa-se assim num contexto de actividade solar crescente de que é indissociável a preocupação de assegurar a preservação da humidade e frescura necessárias à vida vegetal; sendo justamente a festa de Fors Fortuna fundamentalmente ligada à água, como o indicam de forma concordante o nome por que é conhecida - *Tiberina descensio* - e a descrição por Ovídio (*op. cit.*: VI, 771-780) da afluência de povo às margens do Tibre no qual barcos, decorados com flores, transportam bandos de alegres bebedores de vinho.

Por outro lado, a data de apogeu solar em que é celebrada esta festa aquática levou James Frazer (1929c: 333-335) a propor ver nela a comemoração romana do solstício de Verão:

From Ovid's description the festival of Fors Fortuna appears to have been chiefly a merrymaking on the water, bands of revellers rowing up and down the river and drinking themselves drunk in their boats. The description is confirmed by an allusion of Cicero, who speaks of the joy that some people felt at going down the river on that holiday. It is perhaps worth noting that the day (June 24) was the summer solstice according to the usual Roman reckoning, and that the same day (Midsummer Day or Midsummer Eve) appears to have been a very ancient festival of water in Europe, especially in southern Europe, which may have suggested to the Church the propriety of placing Midsummer Day under the patronage of St. John the Baptist, thereby throwing a Christian cloak over an old heathen celebration. [...] It is possible that the aquatic festival at Rome on Midsummer Day is to be classed among the Midsummer rites of water [...]. If that was so, we might understand why so many temples of Fors Fortuna were built beside the river.

Esta hipótese enfrenta três dificuldades, que o mesmo autor assinalou. A primeira respeita à data: «it is remarkable that Ovid places the solstice two days later, on June 26 (*Fasti*, vi. 785-790) and in the Venusian calendar June 26 is marked as the solstice ("*solstitium confec.*")» (*ibid.*: 333, nt. 3). A segunda é mais propriamente uma perplexidade: «why the goddess of Fortune should be especially associated with water is by no means clear.» (*ibid.*: 335). A terceira implica a própria natureza dos ritos:

We should not forget that in the popular celebration of Midsummer both in Europe and in Africa fire, especially in the shape of bonfires, has played an even more prominent part than water; but there is no evidence that fire figured in the Midsummer rites at Rome, though it may not be without significance that the goddess Fors Fortuna had for her lover a king, Servius Tullius, who is said to have been begotten by fire.» (*ibid.*: 335).

Aparentemente, estas incertezas contribuíram para que a hipótese de Frazer

fosse esquecida. Assim, Dumézil (1974: 340) declarou que «aucune fête publique ne marque les équinoxes ni le solstice d'été, aucune divinité ne les patronne [...]». Em contrapartida, o mesmo autor (1956: 46 nt. 1) defendeu assim a situação solsticial da festa dedicada a Diva Angerona:

Jusqu'au premier siècle sans doute, les Romains, comme chacun de nous, devaient être incapables de dire, d'expérience, à quelques unités près, que tel jour était le plus court de l'année. Cependant [...] les romains savaient en tout cas qu'il y avait un temps annuel critique, *angusti dies*, et que, un beau jour, la crise cessait: *Angerona* était l'agent de ce processus sauveur.

Ora esta perspectiva é certamente aplicável (também) a Junho. Com efeito, o facto de Columella situar o solstício nos dias 24, 25 e 26 (*op. cit.*: XI, II. 49) e mesmo - noutra passagem - em 23 e 24 (*ibid.*: II, IV. 4), sugere que Ovídio, ao atribuir o solstício ao dia 26 a que o calendário venusiano associa a inscrição *solstitium confec.*, julga ser adequado referir a efeméride ao ponto em que o solstício - concebido como evento ocorrente ao longo dum intervalo temporal - se encontra perfeito. Neste sentido, podemos observar que Plínio (*op. cit.*: XVIII, 256-257), escrevendo por um lado que em 24 de Junho *longissimus dies totius anni et nox breuissima solstitium conficiunt*, por outro lado expressa-se como alguém que concebe o fenómeno enquanto intervalo temporal algo indefinido, ao aconselhar os camponeses a não pensarem que o solstício passou (*transisse solstitium*) enquanto as pombas não tiverem começado a incubar os seus ovos (*ibid.*: XVIII, 27). O mesmo aplica-se ao solstício de Inverno, «reckoned in the Julian calendar to fall on the twenty-fifth of December» (Frazer, 1929b: 109); mas as contas de Varrão (*op. cit.*: I, XXVIII. 1, segundo Brind'Amour, 1983: 15-16) parecem apontar para 24 de Dezembro e Columella (*op. cit.*: XI, II. 94) faz questão de notar que o grego Hiparco situa o solstício em 17 de Dezembro; o que ilustra a latitude do intervalo que parece ser aceitável conceber, para lá da data convencional escolhida por cada autor. Por outro lado, Columella (*op. cit.*: IX, XIV. 12) escreve que o solstício de Inverno encontra-se realizado *por volta do dia 25 de Dezembro (brumam, quae fere conficitur circa VIII calend. Ianuarii)*; confirmando assim o conselho de Plínio aos agricultores em relação à ideia de que os solstícios terão sido encarados como intervalos situados entre um ponto inicial (algo impreciso) e um ponto em torno do qual se pode considerar terminada a ocorrência do fenómeno.

Nestas condições, é aceitável a ideia de que as *Divalia* de Dezembro visariam ultrapassar da melhor forma os *angusti dies* dum destes intervalos solesticiais; mas reciprocamente, é inaceitável esquecer que o dia em que ocorre a festa de Fors Fortuna foi explicitamente associado à realização do solstício de Verão pelo calendário de Philocalus (Frazer, 1929c: 333, nt. 3), por Varrão (Brind'Amour,

*op. cit.*: 16, 19) e por Plínio, sendo ainda o único dia comum aos dois intervalos contíguos (23-24; 24-26) em que Columella situa o culminar estival do sol. É assim possível aceitar o carácter solsticial das *Diualia*, apesar de nenhum texto associar o dia 21 de Dezembro à *bruma*; mas não é possível escamotear a ligação bem atestada do dia da festa de Fors Fortuna ao solstício.

Quanto à perplexidade de Frazer, a investigação de Champeaux (*op. cit.*: 6-7, 9, 69-70, 168 e nt. 105, 215) assegura que a associação de Fors Fortuna à água do Tibre constitui um caso particular da ligação fundamental de Fortuna, das Fortunas, às águas: Resta então o problema fundamental da ligação entre o solstício de Verão, o valor aquático de Fortuna - mais especificamente a festa fluvial que lhe é associada - e a ausência de "ritos de fogo" neste feriado. Champeaux (*op. cit.*: 223-224) assinalou que a *Tiberina descensio* integra-se no "ciclo das águas" que tem lugar desde a primeira metade do mês em cujo início pode já escassear a erva verde (Columella, *op. cit.*: XI, II. 48) e em que, desde as Idas, é sensível a estiagem (*ibid.*: XI, II. 49):

Avant la période la plus brûlante de l'été, entre le début de juin et le lever de la Canicule, le 23 juillet, se succèdent les rites dont l'objet commun est de parer à la menace qui pèse sur les eaux: les *Ludi Piscatorii* du 7 juin, célébrés *trans Tiberim*, le *dies Fortis Fortunae* du 24 juin; les *Neptunalia* du 23 juillet, le jour même de la Canicule, que les Romains passaient en s'abritant sous des tonnelles de feuillage; peut-être aussi les *Furrinalia* du 25 juillet [...]. On remarquera que deux de ces fêtes, les *Ludi Piscatorii* et les *Furrinalia*, étaient, comme celle de Fors Fortuna, célébrées au Trastevere. Ajoutons que, là également, se trouvait l'autel de Fons, le dieu des sources, honoré aux *Fontinalia* du 13 octobre - comme si, dans la Rome archaïque, la rive droite du Tibre avait eu vocation particulière pour le culte des eaux. Tel est, au commencement de l'été, le cycle des fêtes de l'eau auquel appartient la *Tiberina descensio*, destinée, le jour même où le soleil atteint le sommet de sa course, à compenser les effets destructeurs de son feu trop intense; à associer, donc, la puissance de l'eau à celle du feu pour accorder au monde des vivants les *umida solstitia* qu'implore le paysan des *Géorgiques* et qui, en effet, réalisent l'équilibre naturel le plus favorable aux humains.

A associação entre as águas (terrestres) e o fogo (celeste), que a autora presume assim realizada, é imediatamente recomendada por duas ordens de considerações. Por um lado, corresponde rigorosamente à situação da menção de Fors Fortuna por Columella entre a especificação de tempo (passado o solstício) e clima (quando o sol abrasa) e, ainda, à enunciação por este autor da necessidade de contrariar os efeitos destruidores do sol, nomeadamente através da rega (*op. cit.*: X, 143-144. Cf. XI, III. 9, 18, 33-34). Por outro lado, é conforme ao equilíbrio fundamental a que é associado o ano italiano, ao qual vimos ser dita estranha a quadra estival cujo rigor Varrão e Vergílio propõem atenuar - interpolando "noites" simbólicas nos longos dias ou pedindo a associação de águas ao solstício

- e ao qual Plínio associa pontos privilegiados de África, por oposição implícita à aridez do estio italiano<sup>22</sup>.

Uma terceira ordem de considerações decorre do facto de Dumézil - escolhendo não tirar da situação solsticial dos ritos aquáticos da *Tiberina descensio* qualquer consequência teórica - realizar a propósito da festa das *Neptunalia* de 23 de Julho (situada no início da Canícula) importantes observações sobre um plausível modo especificamente romano de expressar no ferial, mediante a articulação entre o conteúdo "aquático" e a situação "solar" de ritos, a ideia arcaica duma articulação estreita entre e as águas e o fogo:

Ce sont naturellement les indiens, précoces philosophes, qui [...] dans des louanges lyriques, ont donné à ce paradoxe le plus riche développement: les eaux terrestres contiennent en elles, ont pour "petit-fils" ou "descendant", ce qui devrait être, par nature, leur inconciliable contraire, le feu; ce feu interne les oblige à se mouvoir et, à travers elles, donne vie aux plantes; et ce feu est le même que ceux qui se manifestent dans les eaux non terrestres, le soleil dans l'océan du ciel, l'éclair au sein des nuées et de la pluie. Dans quelle mesure cette théorie était-elle déjà celle des prêtres, des penseur indo-européens? L'Irlande ne permet pas de décider [...]. Mais Rome présente ce que ne possède pas l'Irlande, un calendrier journalier, dans lequel la fête de Neptune et le prodige du lac Albain se rejoignent au début des jours caniculaires, en sorte que, à défaut du "Feu dans l'Eau", nous observons une liaison, au moins dans le temps, entre l'eau terrestre et le feu céleste à son maximum annuel. Il est donc probable que, de toujours, l'ancêtre commun d'Ap@m Nap@t, de Nechtan et de Neptune était bien une divinité maîtresse des eaux courantes, dans la définition de laquelle certains rapports du feu et de l'eau, spéculatifs ou saisonniers, tenaient une place importante. [...] L'hymne consacré à Ap@m Nap@t insiste sur la dépendance où les plantes sont à l'égard des eaux [...], et à Rome, l'exigence que les abris contre le soleil, pendant les *Neptunalia*, soient faits non d'étoffes, mais de feuillage, s'explique au mieux [...] si elle exprime le rapport évident qui existe entre les eaux courantes et la végétation. [...] Le culte de Nechtan, de Neptune, d'Ap@m Nap@t sans doute, devait donc avoir pour intention de maintenir en état de fonctionnement, au service des hommes, tout le système naturel d'abreuvement et d'arrosage, à la fois fécondant et inquiétant. Et en Occident, en Italie au moins, le principal risque était la sécheresse au fort de l'été, au moment où, dans le couple

<sup>22</sup>A oposição - implícita na passagem examinada em que Plínio contradiz Vergílio (cf. *supra*: 6) - entre a aridez do estio italiano que nega a benéfica conjugação entre águas e calor e pontos privilegiados de África que realizam esta, é patente no paralelismo entre a imagem genérica da evolução da estiagem italiana - início dos calores por volta do solstício; seu recrudescimento aquando do levantar da Canícula e enquanto o sol está no signo do Leão (dias caniculares); quebra dos calores e chegada das águas aquando do equinócio (sol na Balança) - e a descrição por Plínio da evolução das cheias do Nilo, no Egipto que deve a sua fertilidade ao *aestus immodici* (*op. cit.*: XVII, 31) e onde o Nilo faz o papel do agricultor, começando a transbordar no solstício, alagando violentamente o que o rodeia quando o sol está no Leão, abundando a cheia quando o sol passa à Virgem e tornando a corrente ao estado normal quando o sol atinge a Balança (*ibid.*: XVIII, 167).

paradoxal qu'ils forment, le feu, interne ou céleste, semble vouloir dominer, épuiser l'eau. (*id.*, 1981: 74-76).

Ora a hipótese de que é pertinente no contexto romano a articulação entre o conteúdo e a situação calendária dos ritos, implicada nesta comparação, aplica-se necessariamente também ao dia solsticial em que o conteúdo aquático dos ritos realiza uma forma possível da injunção vergiliana de *umida solstitia*; o que desde logo mostra ser o conteúdo ritual puramente aquático da *Tiberina descensio*, que embarassava Frazer, um falso problema.

É importante salientar que o reconhecimento de que a *Tiberina descensio* se insere no conjunto ritual ligado às águas que acompanha, desde a segunda semana de Junho, o incremento da estiagem, torna impossível manter a delimitação realizada por Dumézil (1981: 175-176; 1986b: 273, 281) entre uma «saison de l'Aurore» hipoteticamente dedicada a favorecer ritualmente os períodos de luz (diurna e nocturna), situada entre 9 de Junho (*Vestalia*) e 7 de Julho (*Nonae Caprotinae*) e uma «saison des rivières» destinada a reforçar as águas, circunscrita à segunda metade de Julho e ao mês de Agosto (*ibid.*: 84-85; 1986b: 21-41, 53); a qual obriga efectivamente a ignorar o conteúdo aquático dos *Ludi Piscatorii* de 7 de Junho e da *Tiberina descensio* de 24 de Junho, assim como a descurar o facto de que o calor terrível que acompanha o nascimento da Canícula (ponto em que se realizam as *Neptunalia*) situa-se na continuidade duma época de calor já intenso, situada *peracto solstitio usque ad ortum Caniculae* (Columella, *op. cit.*: IX, XIV. 5).

Sabemos que o fundamento daquela distinção operada por Dumézil é a interpretação dos ritos das *Matralia* de 11 de Junho como gestos mágicos pelos quais «les dames romaines encouragent, excitent, renforcent l'Aurore à la veille de la crise que va ouvrir le solstice d'été» (*id.*, 1981: 328), a que é subjacente a premissa de que o decrescimento estival dos dias é mau e indesejado e, consequentemente, supõe a preocupação de reforçar os períodos diurnos quando estes são maiores. Mas justamente, vimos que o aumento da estiagem (associado a dias demasiado longos) era desde meados de Junho sentido pelos Romanos como o início dum período de crise, não parecendo o fenómeno da diminuição dos períodos diurnos ter sido conceptualmente pertinente antes do equinócio outonal (ligado à quebra do ardor solar). Com efeito, dizer como Columella que o aumento dos dias acompanha o incremento pós solsticial da estiagem tido como preocupante e associar, como Plínio, o decrescimento solsticial dos dias ao frio cruel do Inverno (ao qual o mesmo autor atribui explicitamente uma função regeneradora), é enunciar dois modos simétricos duma concepção singular que toma como benéfica a diminuição dos longos dias estivais. Contra a noção duméziliana de que o infício da diminuição dos dias a favor das noites era tido

como um fenómeno indesejável a que os Romanos opunham ritos de magia simpática, os autores passados em revista correlacionam com efeito o maléfico incremento da estiagem e dias crescentes (Columella); a diminuição dos períodos diurnos e a benéfica moderação do calor estival (Varrão; Vergílio); a diminuição dos períodos diurnos e a preparação da benéfica renovação invernal (Plínio). Parece assim claro que a interpretação funcional decorrente da exegese védica das *Matralia* não se adequa ao modo como os antigos Romanos encaravam o tempo da crise estival. Ora uma interpretação daqueles ritos não pode deixar de considerá-los em contexto; o que, em Roma, passa pelo estudo da organização dos ritos religiosos no quadro cíclico do ferial anual que, sabe-se - os *Fastos* de Ovídio sugerem-no e a obra de Dumézil (1974, 1979, 1980, 1981, 1986b) demonstra-o -, ilustra articulações conceptuais subjacentes à religião arcaica. Eis uma brevíssima ilustração de como esta via pode ser utilmente conjugada ao tipo de análise que precede.

A obra comparativa de Dumézil (últimas sínteses: 1986a: 268-278, 1986c: 153-168) aponta a homologia entre os deuses romanos Júpiter e Dius Fidius e os védicos Varuna e Mitra enquanto representantes das duas metades da “primeira função” divina indo-europeia. No entanto, em Roma esta complementaridade coexiste com a *maiestas* indisputada de Jupiter (*id.*, 1980: 137), que, «aussi loin qu'on le connaisse, confisque les deux aspects, varunien et mitrien, de la Souveraineté, ne laissant au pôle Dius Fidius qu'un reflet du second» (*id.*, 1986: 180). Por outro lado, esta relação desigual entre o deus máximo e Dius Fidius por vezes confundido com ele, mas “mitriano” e que inclui no nome “l'aspect Dius, lumineux” (*id.*, 1974: 190-191; 1986c: 155-157), parece ter a sua contrapartida na relação desigual entre o deus máximo e Summanus «qui n'est peut-être qu'un aspect de Jupiter et dont le nom (*sub, mane*) indique clairement le temps de son action» (*id.*, 1986c: 156), em cujo templo são oferecidos no seu *dies natalis* (20 de Junho) bolos em forma de roda cujo simbolismo refere (segundo Dumézil, 1981: 148) que «la partie de la nuit qui concerne Summanus est celle qui précède l'apparition du “disque” solaire» e é assim (como nota Jacqueline Champeaux, 1988: 89) complementar do da roda ou disco ligado(a) a Semo Sancus Dius Fidius, «le dieu du ciel lumineux, celui qu'on prend à témoin dans les serments [...], qui, comme le nocturne Summanus dont il est la contrepartie et, littéralement, l'autre face, est lui aussi un dieu à la roue».

Dir-se-ia assim que Summanus e Dius Fidius se distribuem pelas duas faces da soberania que o soberano máximo cumula: aspecto diurno, «nettement mitrien» (Dumézil, 1986c: 156), com a esfera do juramento e mais geralmente dos contratos, dos actos de direito, «sous la garantie de la *fides*, elle-même garantie par Juppiter et divinisée dans son voisinage immédiat en tant que *Fides* ou en tant que Dius Fidius» (*id.*, 1980: 43); aspecto nocturno, no qual a função varuniana de

«lanceur d'éclairs et de foudre», própria de Júpiter «à tout moment et à toute circonstance» (*id.*, 1986c: 156), releva diferencialmente de Summanus: *dium fulgur appellabant diurnum, quod putabant Iouis, ut nocturnum Summani* (Fest. Paul., 66, 15 L., *cit. in* Champeaux, *op. cit.*: 84). Dada esta hipótese de que Dius Fidius e Summanus exercem selectivamente funções que o *Deus maximus* (Dumézil, 1980: 138-139) cumula, distribuídas pelas duas metades da soberania divina: a do «serment et toute la province de la loyauté» e a que inclui «les *auspicia*» (Dumézil, 1974: 191), é pois de esperar que a comparação de cada um daqueles ao soberano onnipotente ilumine um aspecto inversamente correlativo de Júpiter, que efectivamente se define face a Dius Fidius como representante de «la souveraineté politico-religieuse, le *regnum*, les *auspicia*» (*loc. cit.*) e, por outro lado, é oponível a Summanus «comme l'endroit et l'envers, le jour et la nuit, le maître du ciel lumineux et celui du ciel obscur» (Champeaux, *op. cit.*: 93).

Observemos então que o ferial reflecte a articulação teológica entre Dius Fidius e Summanus sob a forma duma oposição entre a primeira e a segunda quinzena do mês de Junho, nas quais os dias 5 (sacrifício a Dius Fidius) e 20 (sacrifício a Summanus) ocupam posições rigorosamente homólogas.

## JUNHO

1ª metade 1 ... [3 dias] ... 5: Dius Fidius.

2ª metade 16 ... [3 dias] ... 20: Summanus.

### FIGURA 1

Por outro lado Summanus, alinhado na esfera “varuniana” da soberania por oposição a Dius Fidius, define-se, pelo tempo de actuação como pelo nome - «littéralement “avant-coureur du matin”» (A. Ernout, *cit. in* Champeaux, 1988: 91; cf. Dumézil., 1981: 147-148) -, em relação a *mane* (“le point du jour”) a que preside Matuta, cuja designação pertence «à une famille de noms dont la valeur première et le commun dénominateur sont le fait d' “être approprié, à point” » (Champeaux, 1982: 312). Esta conotação de boa medida é comum a Vesta: deusa do fogo moderado terrestre contraposto ao fogo devorador de Vulcano (Dumézil, 1986b: 61-63; cf. 1974: 318-328) e a cujo *aedes* uma tradição veiculada por Ovídio (*op. cit.*: VI, 257-260, 263-264; cf. Frazer, 1929c: 179, 193-194) associava Numa, homólogo de Dius Fidius no plano da história lendária (Dumézil, 1980: 40-43), devoto de Fides (Dumézil, 1986c: 167) e cuja vocação de mediação (de que o contrato entre homens, sob a garantia da *fides*, constitui o modo social positivo) é confirmada por uma devoção a *Terminus*, cujos ritos são efectivamente relativos à mediação no tempo e no espaço (cf. Dumézil, 1974: 212-213 e nt.

1). Ora o sacrifício a Dius Fidius em 5 de Junho (cf. Ovídio, *op. cit.*: VI, 213-218; Frazer, 1929c: 158 sq.) é ligado no ferial ao dia 9 das Vestalia pelo intervalo de três dias que indicia frequentemente, «de points de vue différents, [...] une même préoccupation» (Dumézil, 1986b: 22); sendo verdade que este mesmo tipo de intervalo - ligando entre si a abertura anual do templo de Vesta, as *Matralia* e o termo da abertura daquele templo - expressa também a proximidade conceptual entre Vesta e Mater Matuta (cf. Dumézil, 1981: 175-176) enquanto formas moderadas (respectivamente terrestre e celeste) do fogo.

Finalmente, parece ser claro que o dia 11 tem em Junho (festival das *Matralia*), como em Dezembro (sacrifício a *Sol indiges*), um valor astral ligado ao solstício iminente (cf. Schilling, 1979: 55). Se se aceitar restituir ao *dies Fortis Fortunae* de 24 de Junho o valor solsticial outrora apercebido por Frazer (cf. Champeaux, 1982: 211-216), é então possível dizer que a festa de Mater Matuta associa-se em Junho ao festival de Fors Fortuna, como em Dezembro o sacrifício a Sol Indiges se associa à festa solsticial de Diva Angerona (Figura 2). Nesta hipótese, à proximidade entre o sacrifício a Dius Fidius e as pré-solsticiais *Matralia* na primeira metade de Junho corresponde a proximidade entre o sacrifício a Summanus e o solsticial *dies Fortis Fortunae* na segunda metade do mesmo mês.

## JUNHO

11: *MATER MATUTA* 24: (festa solsticial) *DIES FORTIS FORTUNAE*

## DEZEMBRO

11: *SOL INDIGES* 21: (festa solsticial) *DIVA ANGERONA*

### FIGURA 2

Ora sabemos que segundo Varrão (*op. cit.*: I, XXVII. 1, XXVIII. 1-2), o solstício divide o Verão (*aestatis*) em dois períodos distintos e, de acordo com Columella (*op. cit.*: XI. III, 18, 33-34), desde o início do Verão (*ingruente aestate*) só a salsa e o manjerição devem ser semeados por gostarem especialmente de calor; mas é no segundo período, *peracto solstitio* (*ibid.*: IX, XIV. 5), que se pode falar em calor devastador (*ibid.*: II, XX. 1). Assim o mês de Junho divide-se entre o calor moderado do início do Verão e o calor excessivo ligado ao solstício, que define (desde as Idas, que teoricamente bipartem o mês de base lunar no ponto da lua cheia - cf. Frazer, 1929b: 73-75) a segunda metade do mês (Columella, *op. cit.*: XI, II. 49). É pois interessante notar que na primeira metade de Junho o sacrifício a Dius Fidius está cronologicamente para os festivais de deusas ligadas ao fogo temperado (terrestre e celeste), como na segunda metade do mês o sacrifício a Summanus está para a conjugação temporal do festival aquático de Fors

Fortuna ao fogo devorador (celeste) que impera no intervalo solsticial em que este dia se insere. Isto é, em Junho o sacrifício a *Dius Fidius* está para o sacrifício a *Summanus*, como os festivais de *Vesta* e de *Mater Matuta* estão (pela homologia de datas num caso; pela relação atestada entre o dia 11 e a festa solsticial no outro caso) para o de *Fors Fortuna*.

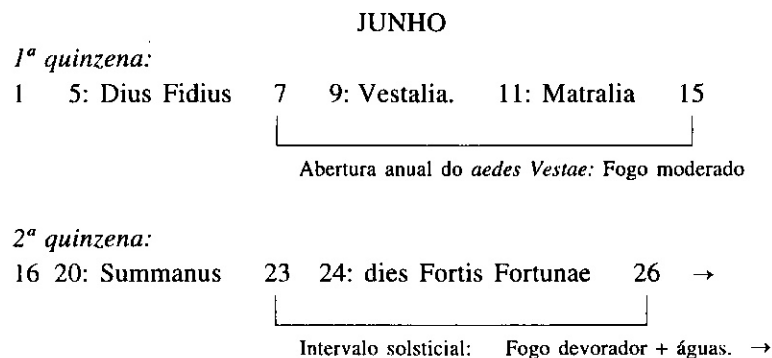


FIGURA 3

Concluamos pois este breve apontamento prospectivo com a observação de que a articulação entre os pares de opostos: *Dius Fidius* (“diurno”) / *Summanus* (“nocturno”), *Mater Matuta* e *Vesta* (associadas ao fogo moderado) / *Fors Fortuna* (ligada às águas terrestres) corresponde, no plano teológico, à normalidade do eixo equinocial na analogia [(*dia/noite*) :: (*fogo/água*)] que percorre os discursos mutuamente coerentes dos autores latinos examinados, assim como a contraposição das águas ao fogo devorador no dia solsticial corresponde à figura da fertilidade superlativa que maximiza a da terra italiana exclusiva dos temíveis *alienis mensibus aesta* que, colocados sob o signo dos *umida solstitia*, suportam uma dupla conotação de violenta destruição e de exuberante regeneração.

A convergência reconhecida entre as relações teológicas apreendidas no ferial e os discursos mutuamente coerentes de diversos autores latinos permite pois reconhecer os contornos do campo semântico especificamente Romano cuja consideração, idealmente mediante o duplo procedimento da análise interna e da comparação a outros todos articulados, é indispensável à elucidação do valor sazonal das *Matralia*, a que a imposição directa de grelhas de leitura exóticas não pode fazer justiça. Por outro lado, a constatação daquela convergência leva a observar que o conjunto dos autores latinos observados, expressando-se embora por escrito em obras individuais, surgem enquanto transmissores fiéis duma tradição cuja longevidade e coerência impedem o respeito.

## OBRAS CITADAS

- ASH, Harrison Boyd (tradutor):  
1977-*Lucius Junius Moderatus Columella, On Agriculture*, in three volumes (vol. I: *Res Rustica* I-IV), Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann, Loeb classical Library n° 361.
- BRIND'AMOUR, Pierre:  
1983-*Le calendrier Romain - Recherches chronologiques*, Ottawa, Éditions de l' Université (“Collection d' Études anciennes” n° 2).
- CATÃO (vide HOOPER).
- CHAMPEAUX, Jacqueline:  
1982-*Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des Origines à la mort de César, I: Fortune dans la religion archaïque*, Rome, Coll. de l'École Française n° 64.
- 1988-«*Summanus au solstice d' été*», in PORTE, D. & NÉRAUDAU, J.-P. (éds.): *Res Sacrae - Hommages à Henri le Bonniec*, Bruxelles, Coll. Latomus, vol. 201, pp. 83-100.
- COLUMELLA (vide ASH; FORSTER & HEFNER).
- DUMEZIL, Georges:  
1956-*Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles, Coll. Latomus, vol. XXV.  
1974-*La religion Romaine archaïque*, avec un appendice sur *La religion des Étrusques*, Paris, Payot (“Bibliothèque Historique”), deuxième édition revue et corrigée [Reimpression: Payot, 1987].  
1979-*Mariages Indo-Européens*, suivi de *Quinze questions Romaines*, Paris, Payot (“Bibliothèque Historique”).  
1980-*Idées Romaines*, Paris, Gallimard (“Bibliothèque des Sciences Humaines”) [1ª ed.: 1969].  
1981-*Mythe et épopée, III - Histoires romaines*, Paris, Gallimard (“Bibliothèque des Sciences Humaines”), troisième édition corrigée [1ª ed.: 1973].  
1986a-*Mythe et épopée I - L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard (“Bibliothèque des Sciences Humaines”) [1ª ed.: 1968].  
1986b-*Fêtes Romaines d'été et d'automne*, suivi de *Dix questions romaines*, Paris, Gallimard (“Bibliothèque des Sciences Humaines”) [1ª ed.: 1975].  
1986c-*Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard (“Bibliothèque des Sciences Humaines”), troisième édition revue et corrigée [1ª ed.: 1977].  
1986d-*Loki*, Paris, Flammarion (nouvelle édition refondue).
- FAIRCLOUGH, H. Rushton (tradutor):  
1986-*Virgil in Two Volumes*, Vol. I (*Eclogues, Georgics, Aeneid* I-VI), Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann, Loeb classical Library n° 63.
- FORSTER, E.S. & HEFFNER, E.H. (tradutores):  
1968-*Lucius Junius Moderatus Columella, On Agriculture*, in three volumes, vol. II (*Res Rustica* V-IX), Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann, Loeb classical Library n° 407.  
1979-*Lucius Junius Moderatus Columella, On Agriculture*, in three volumes, vol. III (*Res Rustica* X XII) Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann, Loeb classical Library n° 408.

FRAZER, James George:

1929a- *The Fasti of Ovid*, London, Macmillan and Co., edited with a translation and commentary by J. G. Frazer, in five volumes, vol. I (Text and translation). [Reimpressão: Georg Olms Verlag, Hildesheim e New York, 1973].

1929b- *The Fasti of Ovid*, London, Macmillan and Co., edited with a translation and commentary by J. G. Frazer, in five volumes, vol. II (Commentary on books I and II). [Reimpressão: Georg Olms Verlag, Hildesheim e New York, 1973].

1929c- *The Fasti of Ovid*, London, Macmillan and Co., edited with a translation and commentary by J. G. Frazer, in five volumes, vol. IV (Commentary on books V and VI) [Reimpressão: Georg Olms Verlag, Hildesheim e New York, 1973].

HOOPER, William Davis (tradutor):

1979- Marcus Porcius Cato, *On Agriculture*. Marcus Terentius Varro, *On Agriculture*, Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann, Loeb classical Library n° 283.

LEVI-STRAUSS, Claude:

1971- «The Deduction of the Crane», in MARANDA, P. & Maranda, E.K. (eds.): *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press ("University of Pennsylvania Publications in Folklore and Folklife", n° 3).

1974- *Anthropologie structurale*, Paris, PLON [1ª ed.: 1958].

MARTIN, René:

1980- «Agriculture et religion: le témoignage des Agronomes latins», in PORTE, D. & NÉRAUDAU, J.-P. (éds.): *Res Sacrae - Hommages à Henri le Bonniec*, Bruxelles, Coll. Latomus, vol. 201, pp. 294-305.

OVÍDIO (vide FRAZER).

PLÍNIO (vide RACKHAM).

RACKHAM, M. (tradutor):

1971- Pliny: *Natural History* in ten volumes (vol. 5: Books XVII-XIX), Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann, Loeb classical Library n° 371.

RAT, Maurice (tradutor):

1967- Virgile, *Les Bucoliques. Les Géorgiques*, Paris, Garnier Frères - Flammarion n° 128.

SCHILLING, Robert:

1979- «Le culte de l' Indiges à Lavinium», in: *Revue des Etudes Latines*, 57° année, tome LVII, pp. 49-68.

VARRÃO (vide HOOPER).

VERGÍLIO (vide FAIRCLOUGH).

## PARA UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR E TRANSCULTURAL DAS TOXICODEPENDÊNCIAS

por

Helena Cabeçadas\*

**Resumo:** A compreensão dos problemas relacionados com o uso e abuso de substâncias psicoactivas nas diferentes sociedades e culturas exige, na perspectiva desenvolvida neste artigo, uma abordagem interdisciplinar e transcultural. O contributo dado pela Antropologia à elaboração dos modelos de intervenção postos em prática nos países ocidentais para dar resposta aos problemas das toxicodependências, assim como o papel do antropólogo na sua prevenção e tratamento, são também analisados pela autora.

**Palavras-chave:** Toxicodependência. Substância psicoactiva. Perspectiva transcultural. Abordagem interdisciplinar.

**Abstract:** The purpose of this work is to discuss the need of a cross-cultural as well as an interdisciplinary approach for a better understanding of the use of psychoactive substances in different societies. Furthermore, the contribution of Anthropology to the medical and social-cultural models aiming at the solution of drug related problems, as well as the role of the anthropologist in drug treatment and prevention, are emphasised.

**Key-words:** Drug Addiction. Psychoactive substance. Cross-cultural perspective. Interdisciplinary approach.

### 1. INTRODUÇÃO

*J'ai dominé le Ciel de ma taille,  
dominé la vaste terre...  
n'ai-je donc pas bu du soma?*

(RV. IX. 113)

O problema da droga e das toxicodependências nas sociedades contemporâneas é um fenómeno complexo e ambíguo, que põe em causa as questões fundamentais da existência humana: a questão do bem e do mal, da liberdade e da dependência, do sagrado e do profano, da vida e da morte, do acto gratuito e da exploração económica.

\* Antropólogo/Serviço de Prevenção e Tratamento da Toxicodependência/C.A.T. (Restelo).